30e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 21 21 MAI 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A propos de modernisme, j'ai assisté dernièrement à une discussion qui m'a laissé rêveur.

Je serais curieux de savoir ce qu'en pense l'*Ami*.

I. Serait-il teinté de subjectivisme celui qui soutiendrait que notre connaissance sensible n'est pas une représentation du monde extérieur ; que nos sensations ne sont que des formes de notre sensibilité qui n'ont, en dehors de l'étendue figurée, aucune ressemblance avec la matière ? Instinctivement nous plaquons sur l'objet qui en est la cause, nos sensations, et, sans le savoir, nous revêtons ainsi de nos formes subjectives la réalité matérielle.

L'étendue, elle-même, n'existe pas telle que nous la représente notre sensibilité ; il n'y a dans le monde matériel que des atomes, des forces et du mouvement.

Nos sensations sont des étiquettes que la raison doit interpréter pour savoir que c'est l'état vibratoire de la matière qui les provoque.

D'après les derniers travaux des physiciens, il n'y aurait dans le monde qu'une matière unique, et les différences spécifiques que nous constatons entre les substances s'expliqueraient par un rapport de position des atomes, c'est-à-dire par un arrangement particulier des électrons dans l'atome et des atomes dans la molécule.

II. Enfin, en quoi consiste la vérité subjective ?

La théorie de la connaissance étant fondamentale dans toute philosophie, quelle est la nature de la connaissance d'après la philosophie nouvelle ?

La vérité subjective est-elle la simple constatation, par la conscience, des phénomènes internes ?

Ces phénomènes comprendraient non pas seulement nos sensations affectives et représentatives, mais aussi les tendances, les orientations de notre vie sensitive et morale : tendances qui se font sentir à la conscience sous la forme d'un besoin vague, d'une inquiétude, d'une vocation qui cherche son objet.

R. — Ad I. Teinté de subjectivisme ? Cela dépend. On n'est pas subjectiviste, au sens kantiste du mot, pour faire dans la sensation une part large aux contributions subjectives de la perception. Tous les scolastiques reconnaissent, et c'est l'évidence même, que la sensation n'est pas objective au sens absolu et quasi-exclusif que certaine critique imagine pour les mieux combattre en leur mettant sur le dos une pure absurdité.

Ainsi, tout d'abord, dans la *Critériologie des sens* ils sont tout les premiers à faire le départ de ce qui peut subjectivement prêter à l'illusion d'avec les éléments d'appréciation objective certaine. Il est vrai que, au lieu d'attribuer ces « illusions des sens » à un principe normal de la connaissance sensible, c'est-à-dire à une sorte de poussée subjective à priori, indiscernable, ils les mettent sur le compte d'un défaut d'organisme physiologique constatable, ou encore, sur les mauvaises conditions dans lesquelles l'objet lui-même se présente à la faculté sensitive.

Chaque sens a son objet propre spécifique qu'il perçoit avec une parfaite infaillibilité de certitude, et chacun sait que les erreurs de la sensation viennent toujours d'une des trois causes susmentionnées : défaut dans l'organe sensoriel, objet étranger à sa compétence, objet présenté dans des conditions défectueuses.

Il est très vrai que nous avons une forte tendance à mélanger tout cela et à regarder comme contribution subjective normale, des fantaisies de perception qui sont en définitive parfaitement objectives dans leurs causes.

Ajoutez à cela que c'est *la personne*, le moi (le *suppositum* si vous voulez) qui sent, et non pas, à l'état isolé, telle ou telle faculté sensitive. Le moi, quoi qu'il fasse, apporte toujours avec lui, plus ou moins, un ensemble de prédispositions, de préoccupations, de préjugés, ou simplement un mélange d'opérations étrangères, qui ne sont pas sans influencer, parfois fortement le travail de la perception sensible. On voit souvent, dit-on, ce qu'on veut voir. C'est vrai de l'ordre matériel non moins que du spirituel.

L'imagination, excitée par avance sur une représentation sensible donnée, exerce par voie réflexe, ordinairement inconsciente, son influence fâcheuse dans la perception sensorielle dont elle fausse le mécanisme. De même pour le contre-

coup de la mémoire, des passions, etc. Voilà donc beaucoup de subjectif mêlé à l'œuvre de la connaissance sensitive.

Mais ceci dit, sans autre développement, car nous n'entendons pas faire ici un traité *de la sensation,* ceci dit, la perception sensible normale reste parfaitement objective. Toute cause d'illusions mise de côté, le sens perçoit dans l'objet ce par quoi l'objet l'impressionne et cette impression forcément « représentative » ne peut mettre dans son effet, *in sensu,* que ce qu'elle contient dans sa cause, *in objecto.*

La moderne philosophie déraille à fond depuis deux cents ans sur ce chapitre-là. A la base de sa fausse théorie de la connaissance elle met deux erreurs énormes : 1° elle nie la *connaissance sensitive,* en tant que telle, purement matérielle ; 2° elle fait intervenir l'*intelligence dans la perception sensitive.* Ouvrez un livre quelconque de philosophie scolastique et vous serez vite renseigné sur la vérité qu'il faut tenir à la place de ces deux erreurs. Nous ne voulons vous rappeler ici brièvement que le souvenir des points de doctrine nécessaires à la réponse que vous nous demandez.

Sans aucun apport d'élément intellectuel, d'idée d'aucune sorte, la sensation [1] est très réellement et très complètement une connaissance, une *appréhension* représentative du monde externe matériel.

Les animaux dénués de perceptions universelles, et donc de toute forme intellectuelle à priori, superposable aux données de la sensation, ont cependant la *connaissance* des objets qui les entourent. Or, qu'y a-t-il, je vous prie, de subjectif en leur affaire? Rien de plus et rien de moins que chez nous qui, sous ce rapport, sommes exactement sur le même plan qu'eux, doués de sens externes et internes spécifiquement identiques. Ils sont comme nous sujets à des illusions sensorielles, et pour les mêmes causes, pas tant que nous cependant, au moins en ce qui concerne les erreurs de perception imputables aux interventions indiscrètes de l'intelligence et du libre arbitre dont ils sont dépourvus. Voilà une première thèse scolastique, un théorème de psychologie, aussi expérimentale que critiquement rationnelle, que nous recommandons à votre attention, comme étant un point capital, et très fâcheux en même temps, de la contradiction qui sépare irréductiblement les deux philosophies, scolastique et moderne.

Fort embarrassée d'expliquer la *perception des sens* après avoir abandonné l'idée scolastique traditionnelle, la philosophie cartésienne, et après elle toute la philosophie contemporaine universitaire, a voulu se tirer d'affaire en faisant intervenir l'intelligence dans l'œuvre sensitive. La sensation n'a plus été dès lors qu'une sorte de matière informe, une donnée mécanique vibratoire, à féconder par quelque idée plus ou moins correspondante de l'esprit.

On a imaginé des formes à priori de la sensibilité, formes d'ordre intellectuel et tout subjectif, venant se mouler sur elle pour lui donner, par ce placage, l'empreinte définitive susceptible de constituer l'œuvre de connaissance sensible. Et alors, l'imagination, la mémoire, l'instinct, etc., facultés en soi parfaitement « *matérielles* » et *animales* dans leur plein exercice, sont devenues des facultés spirituelles.

De là une double conséquence, ou plutôt la voie ouverte à un double abîme où logiquement devait aboutir cette aberration : 1° le matérialisme, pour ceux qui n'ont voulu voir que la matière dans le fonctionnement des prétendues facultés de l'esprit, mémoire, imagination, etc.; 2° le subjectivisme, pour ceux qui n'ont voulu y voir que l'à priori intellectuel. Pendant la dernière moitié du XIXe siècle le vent a surtout soufflé au matérialisme. C'est la note subjectiviste qui tend à prédominer maintenant. Perpétuelle et fatale oscillation de l'erreur psychologique entre les deux extrêmes opposés *idéalisme* et *matérialisme!* Quand on est suffisamment fatigué de l'un on retourne à l'autre... et ainsi de suite [1].

[1] En langage scolastique, « sentir » est un terme générique qui désigne toute œuvre de faculté proprement sensitive. Il se sous-divise en deux espèces parfaitement distinctes : 1° le *sentir-connaissance* et 2° le *sentir-appétit,* parallèlement aux deux ordres de nos opérations spirituelles ; connaître et aimer (vouloir). Le mot *sensatio* en latin, et chez nos scolatiques français son correspondant *sensation,* s'emploie communément à propos de la *connaissance* sensitive ou sensible, l'autre manière de sentir gardant plus ordinairement l'appellation d'*appetitus sensibilis,* appétit sensitif. Dans la présente étude on est prié d'entendre le mot sensation, fréquemment employé, au sens précis de perception sensible, par opposition à l'œuvre d'appétition sensible qui n'est pas en cause.

Notons en passant la confusion de langage où est tombée la philosophie moderne grâce à l'équivoque perpétuelle qui plane chez elle sur le sens précis de ces mots : sentir, sensible, sensitif, sensation, sentiment.

[1] Toutes les aberrations humaines touchant le problème des idées, et, par voie de conséquence, les problèmes vitaux qui s'y rattachent (spiritualité de l'âme, liberté, athéisme, etc. etc.) reviennent, en définitive, pour qui sait juger les synthèses de l'histoire, à ces deux termes extrêmes contradictoires : tout est matière, *matérialisme absolu,* et tout est idée, *idéalisme absolu.* Il y a entre ces deux extrêmes des nuances variées à l'infini, suivant qu'on se rapproche plus ou moins de l'un et de l'autre. Seule, la philosophie du bon sens humain universel, qui est aussi la philosophie traditionnelle de l'Eglise, et dont la scolastique n'est que l'expression technique, tient le juste milieu en sauvegardant la coexistence et les mutuelles relations harmoniques de l'idée avec la matière, de l'esprit avec le corps, de l'intellectualisme avec son fondement réel au dehors, du sujet enfin avec l'objet.

La pensée humaine, dès qu'elle s'écarte de ce milieu, va fatalement à une extrémité ou à l'autre, et l'on pourrait résumer toute l'histoire des systèmes philosophiques imaginés par l'homme, y compris ceux qui seront imaginés encore, dans l'oscillation perpétuellement recommencée d'une courbe sinueuse ondulatoire, dont l'axe des abscisses représenterait la doctrine traditionnelle, et le développement des ordonnées positives et négatives, au-dessus et au-dessous, les poussées périodiques plus ou moins régulières et accentuées vers le matérialisme ou vers l'idéalisme.

Un seul système, qui est la négation de tous les

A ces deux aberrations fondamentales (pas de perception sensitive purement matérielle, la connaissance sensible mélangée d'intellectualisme) il en faut ajouter une troisième qui peut-être est là source des deux autres.

Dans son œuvre de connaissance, la faculté de perception est-elle active ou passive ? *Active,* disent les modernes ; *passive,* clament unanimement les scolastiques. Et voilà encore un gros point capital de contradiction, si ce n'est pas même le plus essentiel de tous.

Pour être assuré de bien s'entendre, il faut définir, et donc distinguer. Distinguons.

Il est une activité que toutes les écoles, forcément, admettent dans la perception. Connaître est faire « œuvre de vie » et par conséquent œuvre procédant du principe autonome de l'énergie intrinsèque subjective. Là-dessus point de controverse. Aussi n'est-ce pas de cette activité-là qu'il s'agit dans le problème dont nous posions les termes tout à l'heure.

De même, il est une passivité qui n'est niée par personne. *Passivité* a ici, bien entendu, le sens de *réceptivité* d'apport hétéronome au travail de la connaissance. Les plus sérieux transcendantalistes, ceux du moins qui gardent encore une dose appréciable de sens commun, ne font point difficulté d'admettre que la perception a son origine objective dans une impression physique *reçue* du dehors par l'organe de la sensation. S'il n'était question que de cette passivité ou réceptivité-là, qui se réduit chez eux à une vibration mécanique moléculaire, ils ne nieraient point, sous ce rapport, que la sensation soit tributaire du monde matériel externe et qu'on puisse très légitimement la dire passive, comme le demandent les scolastiques.

Le terrain est déjà déblayé de deux équivoques, de deux sujets de contradiction possible et fort inutile. Mais nous ne sommes pas au bout. Voici maintenant où se précise, en se limitant, le champ de la dispute.

Vivre et *être excité* sont deux termes, fort clairs, dont le premier traduit l'*activité* et l'autre la *passivité* de la connaissance. Or, est-ce là tout ? Avec ces deux termes avons-nous l'œuvre entière de l'appréhension cognitive ? N'est-il point entre ces deux termes extrêmes un milieu, un terme moyen nécessaire à la connaissance, qui les unit dans l'acte intégral de la perception ? Oui, assurément, répondent les philosophes des deux camps : il y a la *représentation.* Digérer, marcher, éprouver du plaisir et de la douleur, tout cela est vivre, et néanmoins rien de tout cela n'est *connaître.* Tout cela est agir ou réagir sur une excitation venue du dehors et néanmoins tout cela, *vivre* et *être excité,* n'est point de la connaissance. Connaître c'est, en plus, appréhender, saisir une forme en relation avec un objet donné ; c'est, pour la faculté de perception, faire sienne de façon vitale une certaine représentation de la source excitante. Jusque-là les termes de cette description sont assez larges pour que tous les systèmes puissent commodément s'y loger.

Mais cette forme, cette représentation, d'où vient-elle ? Est-elle *produite* par le sujet connaissant ou seulement *reproduite ?* Si « produite, » vous avez le subjectivisme. Si « reproduite, » vous êtes dans la vérité traditionnelle et scolastique. Voilà précisément le point sur lequel il y a radical désaccord, les uns voulant la connaissance *active,* même dans l'œuvre de représentation, les autres la voulant *passive ;* les premiers disant que le sujet connaissant crée lui-même, tire de son fond, à priori, les formes de la représentation perçue, alors que les autres le tiennent pour passif c'est-à-dire *récipient,* même sous ce rapport. Toute la théorie kantiste des formes à priori de la sensibilité, des jugements synthétiques à priori, procède de cette idée primordiale que la faculté de *connaissance* en tant que telle, est de tout point active, de même que, par raison inverse, toute la scolastique suit une voie diamétralement opposée, dès là qu'elle reconnaît la réceptivité des formes qui lui sont données par les objets que s'assimile la perception par voie de simple et fidèle représentation intentionnelle.

Cette troisième erreur fondamentale, jointe aux deux autres, donne la caractéristique essentielle de la psychologie subjectiviste dans ses radicales oppositions avec la psychologie traditionnelle et de bon sens, qu'a toujours comprise et qu'admettra toujours l'humanité dans sa vie pratique, loin des officines savantes où peuvent s'élaborer en toute liberté les théories philosophiques les plus invraisemblables.

Nous ne faisons pas un cours de psychologie. Chacun sait où se renseigner là-dessus suivant la nature de ses goûts et l'urgence de ses besoins. Point de doute, évidemment, que la doctrine scolastique, sur les trois théorèmes en question, soit la pure vérité intégrale au triple point de vue de la critique rationnelle, de la constatation expérimentale et des certitudes du sens commun. Il y a une *connaissance* parfaitement complète comme telle chez la bête, dans l'ordre de la pure matérielle sensibilité. La connaissance sensible est une perception parfaite dans son ordre représentatif, indépendamment de tout concours quelconque de l'intelligence. Enfin, toute connaissance, sensible ou intellectuelle, est forcément objective de par la loi fondamentale de passivité ou réceptivité qui la régit de façon universelle et souveraine.

Maintenant, dans quelle mesure peut-il y avoir mélange d'erreur et de vérité, mélange de subjectif et d'objectif, insuffisante adéquation entre la faculté de perception et l'objet perçu ? C'est là un tout autre problème, un problème secondaire,

autres, le scepticisme, divaguerait en dehors du champ de la courbe, étant par définition une négation de la raison, une divagation en dehors de toutes les limites de la conscience, de l'évidence et du sens commun.

de critériologie, et non plus le problème primaire de l'origine des perceptions représentatives, sensibles ou idéales, matérielles ou spirituelles. Nous l'avons dit déjà : dans l'homme la complexité et compénétration de toutes ses activités physiologiques et psychologiques rend parfois difficile à pratiquer, pour un sujet et des cas particuliers donnés, l'art théorique d'arriver au vrai, surtout si, en dehors de ces impedimenta subjectifs, l'on tient compte, par dessus le marché, des obstacles d'ordre objectif qu'apportent à la connaissance les conditions externes défectueuses dans lesquelles se fait souvent le contact du sujet connaissant avec l'objet connu.

De tout cela les scolastiques conviennent parfaitement, et, tout les premiers, ils s'appliquent à prévenir les erreurs des sens et de l'intelligence en formulant des règles critériologiques suffisantes pour les éviter. Mais de tout cela, à moins de sophistiquer, personne n'est en droit de conclure que la connaissance est toute subjective, et que le kantisme a raison. Autant vaudrait nier la possibilité de la santé parce qu'on a rencontré des gens malades.

Ces quelques considérations, très résumées, beaucoup plus que ne le comporterait l'importance du sujet s'il s'agissait de traiter à fond le problème qui est en cause, vous aideront à démêler ce qu'il y a de vrai et de faux dans les tendances et affirmations dont vous parlez, surtout si vous voulez vous donner la peine de puiser aux bonnes sources les informations philosophiques complémentaires qui pourraient vous manquer.

En tout cas nous n'aimons pas qu'on se hâte de taxer trop vite de subjectivisme — vilaine note! — quiconque comprend mal le mécanisme de la perception objective et se montre disposé à y mêler plus que de raison des causalités à priori d'ordre purement subjectif. Surtout, gardons-nous de lâcher inconsidérément à la face d'un contradicteur l'accusation de « modernisme » qui sonne très mal à l'oreille catholique depuis les foudroyantes et immortelles condamnations de l'Encyclique *Pascendi*.

Ad II. Vous nous excuserez de ne pas suivre très exactement le texte de vos questions, dont le libellé présente un mélange sujet à confusions. Nous avons préféré traiter à part le problème de la connaissance pour n'avoir plus à nous occuper désormais que de la vérité. Peu importe l'ordre de notre méthode, pourvu que vous ayez satisfaction.

Vous demandez en quoi consiste la vérité subjective? Nous n'en savons rien du tout, pas plus que vous, pas plus que personne, pour cette raison péremptoire qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de vérité subjective.

En toute langue humaine, en tout système quelconque de philosophie, la vérité, à moins d'être pur néant, est essentiellement une chose relative, disons une *relation* qui comporte *deux termes*, comme d'ailleurs toute relation qui se respecte (το πρὸς τί). Cette relation s'entend, comme la fausseté, des choses appartenant à l'ordre de la connaissance. Il y a vérité quand la connaissance correspond adéquatement à l'objet connu; fausseté dans le cas contraire.

A moins de rayer le mot du vocabulaire de toutes les langues humaines, tel est bien le sens obvie que lui attribue tout homme venant en ce monde. On peut métaphysiquer sur les conditions dans lesquelles se réalise ou ne se réalise pas ce rapport; il n'en reste pas moins indubitable que, pris au moins dans une acception large, il constitue toute l'essence du mot et de l'idée *vérité*.

La philosophie scolastique définit la vérité : *adæquatio rei et intellectus*. Nos modernes lui cherchent chicane là-dessus, faute de l'avoir bien comprise. Le terme *adæquatio* doit s'entendre, non pas au sens absolu, mais comme on dit, *secundum subjectam materiam*, c'est-à-dire suivant les exigences caractéristiques de l'ordre de choses où on l'emploie.

La connaissance, disions-nous plus haut, est essentiellement œuvre de perception « représentative ». La vérité ne saurait donc consister dans une *adæquatio* « entitative », dans une sorte d'identité ou de juxtaposition réelle et physique du connaissant sur le connu. La relation de mesure, ici, ne peut être qu'intentionnelle, et non physique à la manière du mètre couché sur une pièce de drap. Pour parler un langage plus pittoresque, bien que toujours exact, nous dirions qu'il s'agit d'une relation de l'image à son objet, dans une représentation fidèle.

De plus, la fidélité, ou relation de conformité, ne porte pas sur tout l'être, tous les détails de l'objet connu, mais seulement sur ce qui est touché par la connaissance et à la manière dont se fait l'appréhension. Une photographie est dite vraie pour ce qu'elle représente exactement des traits de l'original, rien de plus; et, de ce qu'on la dit vraie, il ne s'ensuit pas que les couleurs par exemple du personnage reproduit, et encore moins la réalité physique de sa personne, y doivent être contenues.

Enfin, outre la représentation formelle directe, la vérité peut encore avoir pour terme de la relation de conformité une autre sorte de représentation dite indirecte en raison de son essentielle connexité avec la première. Reprenons notre exemple. La figure attristée qu'offre à mon regard une photographie est doublement vraie : d'abord dans la ressemblance plastique où je *reconnais* les propres traits de mon ami, et vraie encore dans la représentation sensible qu'elle m'offre de l'état d'âme chagrine révélé par l'expression douloureuse de sa figure. Il y a donc à la fois conformité *(adæquatio)* entre la figure réelle et la figure photographiée, et, de plus, conformité aussi entre la tristesse révélée par l'expression de la figure et la tristesse intérieure réelle, objective, du sujet photographié.

Ceci n'est qu'un exemple, dont il ne faut prendre

que ce qui sert à éclairer notre sujet. Il est très juste néanmoins. Encore que nos représentations subjectives des objets par nous connus ne soient point à proprement parler des images au sens formel du mot, elles en jouent le rôle cependant, et nous pouvons dire de leur vérité virtuelle ce que nous disions, par extension de langage, de la vérité qu'on peut imaginer exister comme relation de similitude entre le phototype et son original.

Ces explications étaient nécessaires pour bien montrer à quel point certains modernes critiques de la scolastique se montrent ignorants de ses doctrines quand ils pensent pouvoir conclure, de sa définition de la vérité, des erreurs dont ils se servent ensuite pour ruiner toute théorie de la vérité.

Il n'est donc pas vrai, comme ils le prétendent, que l'*adæquatio* requise par la définition fameuse réclame l'identité ou même la proportion d'entité physique entre les deux termes, connaissant et connu, ni la *compréhension* intégrale du connu par le connaissant; et il n'est pas vrai enfin que la relation de vérité soit restreinte au domaine des perceptions formelles immédiates avec exclusion des représentations d'ordre indirect, obtenues même par voie négative. Voilà pour la notion de vérité [1]. Parlons maintenant de sa genèse et de son sujet.

En rigueur de raisonnement on peut très bien concevoir :

1° Une vérité *des choses* elles-mêmes, en tant qu'elles sont conformes à l'intelligence divine qui les a créées; les philosophes la disent alors *ontologique ;* mais ce n'est là qu'une vérité pour ainsi dire fondamentale, identifiée avec l'être même *(ens et verum convertuntur)* et alors, pour rentrer dans la définition, cette sorte de vérité doit être dite plutôt *adæquatio rei* AD INTELLECTUM; c'est d'ailleurs dans ce sens-là qu'on dit couramment d'une œuvre d'art, par exemple, qu'elle est vraie, parce que conforme au type qu'en avait conçu à l'avance l'intelligence qui l'a produite ;

2° Une vérité *des sensations* (entendez toujours par là non pas sensations quelconques, mais perceptions des sens, connaissances sensibles), en tant que le sujet qui sent appréhende bien exactement une représentation fidèle de la quantité ou qualité matérielle de l'objet atteint par la connaissance ; c'est encore là toutefois de la vérité matérielle fondamentale. Pour avoir la vérité *formelle* il faut arriver à l'intelligence.

La vérité, en effet, est un rapport, donc un *jugement* qui met en jeu des idées. Si elle a sa base, son point d'appui, et sa source pour ainsi dire, dans la réalité objective des choses, elle n'est toutefois connaissable et perçue que par l'intelligence, ce qui lui fait donner sous ce rapport le nom de *vérité logique.*

Vous voyez maintenant ce qu'il faut penser de la vérité *subjective, objective.* Subjective, elle l'est, évidemment, dans le sujet qui la connaît comme toute autre connaissance quelconque, œuvre vitale, donc subjective. Mais cette constatation intellectuelle est tout ce qu'il y a au monde de plus objectif par là-même que c'est la constatation d'un rapport dont le terme essentiel caractéristique est au dehors, dans l'objet perçu par la connaissance. L'esprit de l'homme *ne crée pas ce rapport ;* il le *reçoit,* le prend comme il le trouve, là où il est. La mesure d'égalité ou d'inégalité, ce n'est pas lui qui la fait ; il la subit. Contrairement à ce qui se passe pour la vérité ontologique des êtres créés par rapport à Dieu, ici la vérité est *adæquatio intellectus* AD REM.

Le subjectivisme, naturellement, ne l'entend pas ainsi, en raison de la suppression radicale qu'il fait de la subordination « réceptive » du sujet connaissant par rapport à l'objet connu, celui-ci étant un pur produit autonome de l'esprit. La vérité alors devient, au mauvais sens du mot, purement *subjective,* c'est-à-dire zéro. Car quel rapport d'égalité peut-on imaginer là où il n'y a qu'*un terme,* le sujet connaissant identique à l'objet connu qui ne s'en distingue pas ? Rien alors n'est vérité, ou plutôt, *tout est vérité.*

Pour conserver le mot — et comment le faire disparaître de la langue humaine ? — on lui donne en logomachie moderne le sens monstrueux que voici. D'abord, on le transporte du domaine de la pensée au domaine de *l'action.* Et puis, l'on tient pour vrai le rapport de conformité qui unit l'action au besoin du principe d'où elle émane.

Chacun d'ailleurs, une fois lancé dans cette voie, peut se faire une vérité à sa guise. Ma vérité n'est pas la vôtre, parce que je n'ai pas les mêmes tendances, les mêmes besoins, ni sur le « donné » de la sensibilité les mêmes intuitions que vous. Au surplus, ceci est évident à priori. Pour que nous fussions, vous et moi, soumis à une même loi de vérité, il faudrait admettre, en dehors de nos individualités, quelque chose d'objectif qui s'imposât à elles. Or, il est entendu qu'il n'y a rien qu'on doive tenir pour tel, sinon la loi expérimentale d'évolution qui est, par essence, principe perpétuel de changement et de bigarrures à l'infini, tout le contraire de la stabilité scolastique de l'immuable et objective vérité.

Plus de raison de s'arrêter dans cette chasse désespérée aux prétendues formes nouvelles de la philosophie de l'avenir. La vérité pour le moment subit l'effort de la crise. N'ayez crainte. Elle en sortira triomphante, ne fût ce que par la réaction salutaire de l'absurde.

Vérité, un besoin satisfait ! Vérité, une adaptation pratique de la vie à telle nouveauté de l'évolution ! Vérité, la conformité de l'action morale de

[1] Ces différentes distinctions et précisions, nullement nécessaires au sujet traité ici, sont données cependant de façon sommaire pour permettre au lecteur de répondre, en cas de besoin, à l'objection que l'on fait parfois à l'objectivité et à la vérité de certaines de nos connaissances sous prétexte que nous ne pouvons ni atteindre, ni comprendre un objet trop disproportionné avec nous, Dieu par exemple.

l'homme à l'état de choses quelconque qui sera demain la synthèse provisoire de ses dérèglements de cœur et d'esprit, en attendant la synthèse évolutive d'après-demain qui rendra fausse désormais celle de la veille !

On croit rêver ! Tout cela pourtant se pense et s'imprime. « On n'a pas encore trouvé la vraie notion de la vérité même après et avec l'Encyclique *Pascendi*, écrit froidement un penseur qui passe pour sérieux et catholique. On la trouvera peut-être un jour cette formule fameuse du vrai... » En attendant, évoluons, il n'y a que cela de vrai, et tenons-nous dans la sage réserve d'un parfait scepticisme sur ce chapitre-là, comme sur tous les autres...

On a fait sauter le pont qui reliait et relie encore, Dieu merci ! dans le vieux bon sens de l'humanité, le subjectif avec l'objectif. Alors ? Plus de pont, plus de passage ! Enfermé dans le subjectivisme, qu'y peut-on faire, sinon de divaguer pour son compte personnel, à sa guise, tant qu'on veut, sans possibilité de jamais rien faire entendre, ni accepter pour vrai à son voisin, chose objective, donc inaccessible ?

Je ne voudrais pas que les lecteurs pointilleux, philosophes de profession, quelque peu sympathiques aux nouveautés subjectivistes, pussent s'imaginer qu'à *l'Ami* on plaisante au lieu de raisonner en si grave matière. D'abord, nous avons, je crois, très suffisamment raisonné pour cette fois, et donné peut-être à entendre que, le cas échéant, nous saurions au besoin raisonner davantage encore, tout autant qu'il pourrait plaire à nos critiques. Mais peut-on trouver mauvais que nous prenions, à la fin, ces faussetés par le côté très objectif, hélas ! qui en révèle le plus clairement la laideur, pour ne rien dire de la foi qu'elles entraînent, comme tout le reste, à l'abîme, dans l'universelle ruine du sens commun ?

Un dernier mot. A l'indulgence courtoise que nous recommandions tout à l'heure à propos d'esprits un peu enclins à exagérer le coefficient subjectif de la connaissance, il faut ici substituer une note plus sévère. Quiconque, à propos de *vérité*, tient les propos que vous dites, parle en moderniste au sens formellement réprouvé par l'Encyclique, et doit être traité comme tel. C'est même là une pierre de touche de premier ordre. Tergiverser sur la théorie classique, traditionnelle, humaine, de la vérité, c'est manifestement ne point admettre l'objectivité formelle de la connaissance, et donc être plus que teinté de subjectivisme. La teinte alors confine aux nuances foncées du pur modernisme. Il ne reste plus qu'à penser et au besoin à agir en conséquence.

Q. — La concession si précieuse de S. S. Pie X au sujet de l'indulgence *in articulo mortis* donne lieu à plusieurs questions auxquelles je vous serais obligé de vouloir bien répondre :

1° Les conditions requises (la confession, la communion, et la récitation de la formule prescrite) doivent-elles être accomplies dans l'ordre qui semble indiqué ? Est-il nécessaire notamment que la confession et la communion se fassent le même jour, et que la confession précède la communion, alors même qu'on serait en état de grâce ?

2° Si, après toutes ces conditions remplies, on venait à commettre un péché mortel, suffirait-il de recouvrer l'état de grâce, ou bien tout serait-il à recommencer, et les conditions exigées devraient-elles être accomplies de nouveau ?

3° Serait-il nécessaire, quand viendrait le moment de la mort où l'indulgence est applicable, de renouveler l'intention qu'on a eue de la gagner, et de se remettre dans les dispositions intérieures qu'elle requiert, je veux dire une contrition universelle de toutes ses fautes ; ou bien l'intention que l'on a eue et la disposition de cœur dans laquelle on s'est mis au moment où l'on accomplissait les conditions prescrites suffiraient-elles, et gagnerait-on même l'indulgence dans le cas où l'on n'y songerait plus, une fois ces conditions remplies ?

R. — Rappelons d'abord le texte de la concession de cette indulgence extraordinaire :

Sanctitas Sua benigne concessit ut omnes Christifideles qui, die ab eisdem eligendo, sacramentali confessione rite expiati, sacraque synaxi refecti, sequentem actum : *Domine Deus meus, jam nunc quodcumque mortis genus, prout tibi placuerit, cum omnibus suis angoribus, pœnis ac doloribus de manu tua æquo ac libenti animo suscipio*, vero charitatis in Deum affectu, ediderint, plenariam Indulgentiam in ipso mortis articulo lucrari valeant.

C'est une règle reconnue par tous que pour les indulgences il vaut toujours mieux prendre le parti le plus sûr, parce que si l'on ne fait pas tout ce à quoi le Souverain Pontife a attaché l'indulgence, on ne la gagne pas.

Ad I. Il est tout à fait à croire que la confession, la communion et la récitation de la formule doivent se faire le même jour, car cela semble ressortir du texte même de la concession (l'*Ami* l'a déjà dit p. 606 de 1905, après la *Revue Catholique française)* ; d'après le texte aussi, la confession et la communion doivent être faites avant que la formule soit récitée. Il serait bon aussi que la confession précédât la communion, c'est ce qui se fait le plus ordinairement. Cependant le texte de la concession, tout en indiquant la confession avant la communion, ne semble aucunement faire une loi expresse de cet ordre ; il veut seulement que ceux qui réciteront la formule pour gagner cette indulgence se soient confessés et aient communié auparavant ce jour-là même. Il est en effet bien des prêtres surtout qui ne peuvent se confesser avant de dire la messe, et assurément le Souverain Pontife n'a pas voulu rendre comme moralement impossible pour eux l'acquisition de cette indulgence ; et l'*Ami* (p. 876 de 1905) a déjà reconnu que la communion pouvait se faire avant la confession, parce que d'après les règles générales pour les indulgences, quand la confession et la communion sont requises, il n'est point nécessaire que la confession précède la communion.

Ad II. Il n'est dit nulle part ni explicitement ni implicitement que si quelqu'un, après avoir gagné cette indulgence, venait plus tard à commettre un péché mortel, il lui faudrait, pour avoir droit à

son application au moment de la mort, tout recommencer. Il est dit au contraire généralement que cette indulgence ne se peut gagner qu'une fois. Il doit donc suffire, pour qu'elle soit appliquée au moment de la mort, d'être alors dans un état où elle peut être appliquée, c'est-à-dire en état de grâce.

Ad III. Comme rien de spécial n'est demandé dans le texte de la concession pour le moment de la mort, nous devons croire que l'indulgence est alors réellement appliquée à toute personne qui l'aura gagnée pendant sa vie, même quand elle n'y penserait plus, pourvu, comme nous l'avons dit, qu'elle soit en état de grâce. Cela est d'autant plus certain que cette indulgence a été accordée principalement en vue des personnes qui meurent subitement, ou ne pourraient pas faire tout ce qui est requis pour gagner l'indulgence ordinaire de la bonne mort.

Cependant, comme il est certain qu'elle ne s'étendrait pas alors aux péchés non encore pardonnés, faute de contrition, la coulpe devant toujours être remise avant la peine, — pour que cette indulgence pût être non pas seulement partielle mais vraiment *plénière*, il serait à conseiller fortement aux personnes qui en seraient capables, de s'exciter alors vivement à une contrition parfaite s'étendant à tous les péchés commis pendant leur vie.

Q. — 1° Je vous serais reconnaissant de bien vouloir donner quelques éclaircissements sur le cas de conscience de la page 135 de l'*Ami*.

Il s'agit de la seconde partie : « Pierre pouvait-il feindre une dette... ? » Vous répondez : « Assurément oui. » Je vois bien que les enfants n'ont aucun droit... Mais Pierre peut-il faire un *faux* pour empêcher qu'ils reçoivent sa fortune ? Sans doute il n'y a pas *injustice*, mais n'y a-t-il point *mensonge ?* Votre réponse semble écarter cette hypothèse ; comment la justifier ?

2° Autre question concernant les impôts. Je suppose admise l'opinion d'après laquelle, chez nous, les lois fiscales sont purement pénales. Egalement sous beaucoup de rapports ces lois sont injustes. Donc dans beaucoup de circonstances il n'y a pas d'*injustice* à se soustraire à ces lois.

Je serais heureux d'avoir votre avis sur la licéité d'un moyen employé.

Joseph, propriétaire d'une ferme de 50,000 francs, fait son testament en faveur de son ami Jean ; pour lui épargner des frais trop élevés, il fait un *billet fictif* par lequel il reconnait avoir emprunté 20,000 fr. à François leur commun ami. A la mort de Joseph le billet fictif est présenté au fisc et Jean paie seulement pour 30,000 francs. Joseph a-t-il le droit de faire ce faux ? Il me semble que c'est la même chose que pour le cas présenté dans l'*Ami*, page 135.

Les auteurs cependant paraissent condamner cette pratique. Génicot, I, 575, trouve là *mendacium officiosum ;* Timothée, III, 589; Ojetti, au mot *Notarius :* « Si conficit instrumentum falsum,... letali non caret. »

Par ailleurs, ces auteurs trouvent qu'il n'y a pas de mensonge à ne pas déclarer tout le montant d'une succession, même « utendo restrictione non pure mentali, liceret etiam juramento affirmare omnia rite esse declarata. » (Génicot, I, 575). Donc là ni *injustice* ni *mensonge*. Mais s'il y a un billet faux, c'est au moins *mendacium officiosum*.

Et si l'héritier était sourd-muet, il faudrait bien qu'il fasse sa déclaration par écrit ; alors ce serait un faux, un mensonge, tandis que la même déclaration faite de vive voix serait tolérée. Comment concilier tout cela ? N'est-il donc jamais permis de faire un faux sans commettre un mensonge ? Et toutes les sociétés fictives mobilières et immobilières,... des faux... donc mensonges ?

Excusez ma trop longue consultation ; je résume tout cela en deux mots :

1° Pierre pouvait-il sans commettre non une *injustice*, mais un *mensonge*, faire un billet fictif ?

2° Pour éviter des frais de succession est-il possible, sans commettre un *mendacium officiosum*, de faire un billet fictif ?

R. — Ad I. Dans le cas de conscience résolu cette année, p. 135-137, pour ne pas être trop long, nous ne l'avons guère considéré qu'au point de vue de la stricte justice, tout en laissant bien voir qu'à notre sens la chose pouvait bien se faire aussi sans qu'il y eût mensonge. Mais comme on nous témoigne le désir que nous le traitions plus spécialement sous le point de vue du mensonge, nous ne demandons pas mieux que de le faire.

Assurément toute fiction n'est pas un mensonge ; nous en avons bien des preuves et des exemples dans la sainte Ecriture, et même dans l'Evangile, où il est dit, par exemple, de Jésus : « Et ipse se finxit longius ire. » (Luc, XXIV, 28). Et dans saint Jean, ch. VII, Jésus répond à ses proches qui le pressaient d'aller à Jérusalem : « Vos ascendite ad diem festum hunc ; ego autem non ascendo ad diem festum istum ; » et l'évangéliste ajoute : « Ut autem ascenderunt fratres ejus, tunc et ipse ascendit ad diem festum non manifeste sed quasi in occulto. »

Or dans le cas de Pierre, il peut y avoir une fiction, mais il n'y a pas de mensonge, car même en signant une déclaration par laquelle il reconnaît devoir tant à son frère, il peut fort bien se dire à lui-même qu'il ne signe rien de contraire à la vérité. Il y a en effet différentes sortes de dettes. Il y a d'abord les dettes de justice commutative ; Pierre dans sa déclaration n'indique point expressément qu'il s'agit de ces dettes-là. Il y a aussi les dettes d'honneur provenant d'une promesse faite à quelqu'un, et par laquelle on entend bien s'engager ; et dans notre cas Pierre a dû certainement faire cette promesse à son frère pour le mettre au courant des choses d'avance. Par conséquent la déclaration signée par lui ne spécifiant point de quelle dette il s'agit, peut très bien s'entendre de la seconde sorte de dettes ; il ne signe donc rien de réellement contraire à la vérité : et cela peut nous suffire pour l'instant, quoique nous puissions aller plus loin, comme on le verra dans la solution du second cas qui est bien plus difficile.

Ad II. Ce second cas n'est certainement pas le même, quant au fond, que le précédent, car dans le premier, ainsi que nous venons de le montrer, Pierre pouvait en toute vérité se reconnaître débiteur de tant à son frère, tandis que dans le second Joseph reconnaît avoir emprunté 20.000 francs à François à qui il n'a rien emprunté du tout. Il ne serait cependant pas impossible que la solution

fût à peu près la même, comme nous allons le voir.

Commençons par dissiper les contradictions qui semblent exister entre Timothée, Ojetti et Génicot. Les deux premiers disent que les notaires commettant un faux en écriture pèchent mortellement, tandis que Génicot dit qu'il peut être permis aux notaires, aussi bien qu'aux particuliers, de diminuer notablement dans leurs actes les prix de vente. Cependant il n'y a pas entre eux de contradiction réelle, car leurs affirmations ne portent pas sur les mêmes points. L'affirmation de Timothée et d'Ojetti se trouve dans l'article des devoirs des notaires, et ils l'entendent des actes notariés injustes et pouvant porter préjudice, puisqu'ils les accusent de pécher contre la justice; tandis que Génicot parle uniquement des actes notariés relatant le prix d'une vente telle que l'indiquent les contractants qui le diminuent pour payer moins d'impôts à l'enregistrement, impôts qui sont souvent exorbitants par eux-mêmes, et les législateurs ont compté eux-mêmes sur ces fraudes. Il n'y a donc là ni injustice ni mensonge, puisque l'usage permet d'agir ainsi. D'ailleurs les notaires peuvent dire qu'ils ne connaissent que le prix indiqué par les contractants pour être mis sur leur acte, et s'ils en savent plus long, ils sont censés ne pas le savoir, au moins comme notaires, et c'est comme notaires qu'ils agissent.

Mais dans ce n° 575 Génicot ne se contredit-il pas lui-même en affirmant qu'il est permis aux notaires sur leurs actes de diminuer les prix de vente pour qu'il soit moins payé à l'enregistrement, tandis qu'il ne veut pas que les médecins, pour la même raison, donnent des mémoires où les prix des soins donnés par eux seraient beaucoup augmentés ? — Chez Génicot ce n'est qu'une contradiction apparente, car pour les uns comme pour les autres il s'appuie sur l'usage généralement admis. Or, selon lui, il est généralement permis aux notaires, d'après l'usage courant, d'indiquer sur leurs actes de vente les prix donnés par les contractants, quand même ils seraient inférieurs au prix réel, tandis qu'on ne pourrait pas dire la même chose des médecins, même quand les familles le leur demanderaient, parce que leur honneur de médecin semble leur défendre de majorer singulièrement les honoraires qu'ils ont demandés et reçus. D'ailleurs ce n'est chez lui qu'une opinion, puisqu'il écrit : « Mendacium *videntur* committere qui ad minuenda jura successionis producunt syngrapha, v. g. medicorum testantium se multo majorem pecuniæ summam accepisse quam receperint, » parce que l'usage généralement reçu ne le permettrait pas ; mais il se garde bien de conclure que tout écrit fictif, ou faux, en s'en tenant à la stricte rigueur des termes, soit un mensonge. Du reste nous devons dire, il nous semble, qu'il est permis en général d'affirmer par écrit tout ce qu'il est permis d'affirmer par paroles, car pour un honnête homme la parole ou l'écrit c'est la même chose.

Après ces préambules, pour juger sainement le cas qui nous est soumis, il nous faut poser les principes théologiques relatifs au mensonge.

Certains auteurs ont bien osé soutenir qu'il est quelquefois permis de mentir; mais nous n'admettrons jamais une telle assertion. Nous dirons au contraire avec le commun des théologiens et tous les catéchismes, qu'il n'est jamais permis de mentir, même pour sauver sa propre vie ou la vie d'un autre, le mensonge devant être regardé comme une chose essentiellement mauvaise et opposée à Dieu qui est la vérité même.

Mais qu'est-ce que le mensonge ? Comment doit-on le définir ? La définition la plus généralement donnée est celle-ci : « Mentir, c'est parler contre sa pensée avec l'intention de tromper. » Nous pouvons assurément admettre cette définition en l'expliquant; cependant nous ne craindrons pas de dire que nous ne l'aimons pas, et cela pour deux raisons. 1° Il nous semble qu'on ne devrait pas faire entrer l'intention de l'agent dans la définition d'une chose. Ainsi personne ne fait jamais entrer l'intention de nuire dans la définition de l'homicide ou du vol. On devrait définir une chose d'après ce qu'elle est en elle-même. 2° Toute intention de tromper ou d'induire en erreur ne peut pas être dite essentiellement mauvaise ; par exemple, qui donc osera dire que les ruses de guerre, qui n'ont d'autre but que de tromper l'ennemi ou de l'induire en erreur, sont essentiellement mauvaises ? C'est pourquoi nous préférerions cette définition donnée par certains auteurs : *Mendacium est enuntiatio falsi de se apta ad fallendum,* ou bien celle de Berardi : *Mendacium est falsiloquium communi usu seu proborum reprobatum.* Cette définition, quoi qu'ils ne veuillent pas la donner, est admise pratiquement par Génicot et bien d'autres, puisque c'est d'après l'usage généralement admis qu'ils jugent s'il y a ou s'il n'y a pas mensonge.

Presque tous les théologiens pour expliquer leur définition et l'empêcher d'être beaucoup trop stricte et exclusive, recourent aux restrictions mentales, et admettent qu'elles sont permises, pourvu qu'elles ne soient pas strictement et purement mentales, quand il y a des raisons suffisantes et proportionnées d'y recourir; et même en certains cas plus graves, des restrictions qui en dehors de là devraient être regardées comme purement et strictement mentales, ne le sont plus, parce que dans ces cas-là on devrait pouvoir les soupçonner.

Nous ne condamnerons jamais ce qui est admis par le commun des théologiens, et ici avec ce système on peut à peu près tout expliquer. Cependant, tout en ne le blâmant pas, nous pouvons bien dire que nous ne l'aimons pas non plus pour deux raisons : 1° parce que les ennemis de la religion nous le reprochent sans cesse, et que même des personnes de bonne foi qui ne le peuvent comprendre s'en scandalisent, aussi on n'oserait pas l'exposer en public; c'est pourquoi nous préférons

un autre système qui, sans avoir ces inconvénients, arrive au même but et même plus facilement; 2o parce qu'il est impraticable pour presque tous, en dehors des théologiens, car on ne pourra presque jamais savoir ou deviner ce qu'il faut sous-entendre ou ce qu'on peut sous-entendre licitement, et même plus d'une fois plus d'un théologien se trouverait embarrassé.

Le système issu de la définition de Berardi et admis théoriquement et surtout pratiquement par bien d'autres, est plus clair et repose sur une raison qu'on peut fort bien expliquer en public. Les mots sont d'invention humaine et pour les relations humaines et l'usage public; ils ont donc uniquement la signification qu'on a voulu leur donner et que leur donne l'usage admis généralement. D'où il suit que les mots ont souvent plusieurs significations suivant les circonstances, en tant que l'usage le permet et l'admet. Par exemple ces mots : *Madame n'est pas là,* dans leur sens strict signifieront qu'elle n'y est vraiment pas; mais dans un sens plus large et admis aussi par l'usage, même des personnes les plus délicates, ils peuvent bien signifier aussi qu'elle ne veut pas ou ne peut pas recevoir; on peut donc les dire dans ce sens-là, sans s'expliquer davantage, l'usage le permet ainsi. De cette manière il est généralement assez facile pour tous de se tirer d'affaire, il n'y a qu'à se demander : Telle manière de parler est-elle généralement admise dans telle ou telle circonstance? En particulier, les personnes consciencieuses se la permettent-elles? Si on peut se répondre : *oui,* alors on peut s'en servir; ce n'est plus un mensonge. Si on se répond : *non,* on ne doit pas s'en servir. Dans les cas de doute il n'y a qu'à suivre les règles de la probabilité : quand on ne peut pas interroger plus savant et qu'il semble sérieusement probable que dans telle circonstance l'usage admis peut permettre telle ou telle phrase ou bien tel ou tel écrit, et qu'une personne consciencieuse ne s'en ferait pas scrupule, on peut se les permettre aussi; mais dans le cas contraire on ne doit pas se les permettre ni même dans le cas de doute absolu, car on ne doit jamais agir dans le doute sans se former la conscience au moins par une raison sérieusement probable.

Mais pourrait-on, quand on a des raisons sérieuses de ne pas faire connaître la vérité, au lieu de mettre son esprit à la torture pour savoir ce qu'on doit dire ou comment on peut tourner ses phrases, inventer quelque chose qui vous fasse arriver plus sûrement à ce à quoi l'on a droit? Pour nous, nous serions porté à le croire. Dès lors en effet qu'on a droit de cacher une chose, qu'importe que ce soit par une phrase si habilement tournée que celui qui voudrait la savoir s'y trompera nécessairement, ou par une petite histoire inventée entièrement? Le résultat est exactement le même, et il nous semble que l'usage généralement admis autorise aussi bien l'une que l'autre, au moins dans certains cas, qu'il ne faudrait pas multiplier à plaisir. On pourrait dire alors que celui qui vous écoute n'est pas, rigoureusement parlant, trompé, car il ne doit alors vous croire que sous bénéfice d'inventaire.

Pour en revenir maintenant aux deux cas qui nous sont proposés, dans le premier cas, quand bien même Pierre n'aurait rien promis à son frère, ni contracté envers lui une dette d'honneur, et qu'il aurait simplement feint une dette envers lui, nous ne l'accuserions pas de mensonge. Dès lors qu'il avait des raisons très sérieuses de ne rien laisser aux enfants de sa femme, et qu'il avait un plein droit de donner tout ce qu'il avait à son frère, il avait droit aussi de prendre pour en arriver là le meilleur moyen possible pour lui, pourvu que ce moyen ne fût contraire ni à la morale ni à l'honneur; l'usage reconnu même par les personnes consciencieuses l'y autorisait suffisamment; ce n'est donc pas un mensonge.

Dans le second cas, comme on admet généralement qu'on peut s'arranger de manière à payer le moins possible de droits de succession (ces droits étant excessivement élevés), pourvu qu'on ne manque en rien à la morale, nous n'oserions pas non plus accuser Joseph de mensonge, parce que la chose ne nous paraît point sûre, *et delicta non præsumuntur.* Or que Joseph feigne un emprunt, ou une dette, ou autre chose qui diminue la valeur de l'héritage, est-ce que ce n'est pas moralement la même chose?

Il nous semble bien que l'usage assez généralement reconnu admet ou tolère ces choses-là et les empêche d'être un mensonge; et pour nous, que la chose se fasse par écrit ou par affirmation verbale, nous n'y voyons pas de différence essentielle quant au mensonge.

Cependant nous ne voudrions pas conseiller cela. Il est en effet des choses qu'un prêtre ne taxera pas de péché, mais qu'il ne doit cependant jamais conseiller. De plus, si ceux qui veulent agir ainsi doivent bien prendre leurs mesures pour n'être pas pris, il faut aussi bien prendre garde de ne pas trop s'élargir la conscience au sujet du mensonge et de vouloir trouver des raisons suffisamment graves là où il n'y en a pas.

Q. — Je serais très content si vous vouliez bien traiter à fond la question suivante :

Dans les collèges et séminaires, est-il bon de pousser tous les enfants indistinctement à la communion quotidienne et de pratiquer pour tous le « *compelle intrare?* »

En effet, dans les communautés même les meilleures, il y a toujours des enfants dissipés, paresseux, souvent punis, et qui semblent ne faire aucun effort pour se corriger.

Si ces enfants entrent dans le mouvement comme les autres et communient comme tout le monde, n'est-il pas à craindre qu'il n'y ait là matière à scandale pour les autres, d'autant qu'en général les enfants dissipés au séminaire abandonnent la pratique de la communion fréquente pendant les vacances?

Dans une question aussi délicate, que doit faire un directeur de Congrégation?

R. — Il ne nous semble pas douteux qu'on doive désormais « pousser, » comme vous dites,

à la communion fréquente plus qu'on ne le faisait autrefois.

Deux doctrines, également défectueuses, nous ne disons pas tout à fait fausses, s'étaient répandues dans l'enseignement et avaient largement contribué à orienter dans une voie mauvaise la pratique de la vie chrétienne sur ce point-là.

On nous représentait, en effet, la communion tantôt comme une *récompense*, et tantôt comme un *remède*. Elle n'est ni l'un ni l'autre, au moins exclusivement et en thèse générale.

La sainte Eucharistie est une *nourriture*, tout simplement. C'est ainsi que nous la montrent, non seulement les circonstances évangéliques de sa promesse et de son institution, mais, dès l'origine de l'Eglise, l'interprétation usuelle des chrétiens et des saints.

Or, l'alimentation est fonction normale indépendante en soi du *mérite* comme de la *maladie* du sujet à nourrir. Il ne faut donc tenir compte ni de l'un ni de l'autre de ces deux éléments pour régler la question de la participation fréquente au banquet eucharistique.

Assurément, telle n'a pas toujours été la pratique de l'Eglise. Pendant de longs siècles, au moyen âge surtout, dans la belle période vivante de la foi, la communion fréquente n'a été ni d'enseignement, ni d'usage général. De ce fait historique il ne faut pas trop s'étonner. Nous parlons « nourriture. » Or, à cette époque-là la vie surnaturelle de la grâce trouvait précisément dans les œuvres ardentes, sociales, continues, de la foi et de la charité, une alimentation que l'Eglise, en bonne théologie, a pu trouver alors suffisante.

Il n'en est plus de même aujourd'hui. A défaut de l'autre, seule l'alimentation *sacramentelle* nous reste comme le moyen efficace de la conservation et augmentation de la grâce dans les âmes. Voilà pourquoi, à mesure que les secours surnaturels sociaux, si efficaces, nous font défaut davantage, il importe d'armer plus puissamment les fidèles pour la lutte et la persévérance en offrant des fortifiants individuels à leur piété, parmi lesquels, en première ligne, les fortifiants sacramentels, et à leur tête, le fortifiant Eucharistique.

Non, la communion fréquente, quotidienne même, n'est pas une récompense qu'on puisse seulement accorder à qui l'aura méritée à l'avance.

Qu'on doive s'appliquer à en mériter le plus possible les bons *effets* par une préparation attentive, rien de plus certain, la grâce du sacrement elle-même, malgré son caractère d'action *ex opere operato*, restant toujours quelque peu corrélative aux « dispositions » du sujet qui la reçoit. Tel le cas d'un homme qui prend avant son repas toutes précautions utiles pour le mieux digérer, mais ne s'abstient pas de manger quand il lui arrive de les négliger. Mettons qu'on sera sûrement récompensé de s'être soigneusement préparé à la communion, mais aussi qu'on ne sera pas puni de l'avoir fréquentée, sans tant de préparatifs, comme nourriture spirituelle, prise simplement avec foi et *cum recta intentione*.

Il n'est pas absolument inexact non plus de dire que la communion est un « remède. » Un remède universel, panacée efficace *ex opere operato* pour guérir n'importe quelles maladies de l'âme ? Non ! Remède occasionnel, très bien approprié, en certains cas et pour certains sujets, au mal dont ils souffrent, oui, souvent.

Et encore faut-il distinguer et s'entendre sur tout cela. De façon globale, rien n'empêche de penser et de dire que la communion est toujours un remède, puisqu'elle apporte avec elle la grâce dont c'est l'effet de nous rendre meilleurs, donc de nous guérir davantage de nos natives blessures originelles, de nous faire spirituellement moins malades ou sujets à maladies, mieux portants.

Il y aurait, par contre, erreur à la représenter comme le spécifique curatif infaillible de telle maladie morale déterminée en soi, indépendamment de l'appréciation des conditions subjectives qui jouent ici un rôle capital. C'est une nourriture et non un emplâtre, une nourriture et non un révulsif local ou un purgatif.

Il peut arriver que, pour des raisons individuelles, tel mal dont souffre tel habitué du vice trouve, en effet, dans la communion, et surtout peut-être dans les circonstances qui l'accompagnent (confession, préparation, action de grâces, perspective de la communion du lendemain, souci grand de l'état de grâce à conserver, etc.) le remède qui amène la guérison. Tous les directeurs sont d'accord là-dessus, et les théologiens aussi. Mais on aurait tort de généraliser, parce qu'on aurait tort de fausser le concept essentiel et propre de l'Eucharistie qui est d'être avant tout, *per se*, une nourriture, ce qui est, encore une fois, si l'on veut, une manière indirecte, en fortifiant la santé générale, de remédier à toutes les maladies particulières dont souffre la pauvre humanité.

Donc, ni *récompense*, ni *remède*.

Or, il est arrivé qu'on a beaucoup trop insisté, dans nos collèges religieux et ailleurs, sur l'une et l'autre, tantôt l'une et tantôt l'autre, de ces deux considérations, pour en faire la base du règlement des communions à permettre ou à imposer.

Il s'est trouvé 1° que la récompense n'était pas bien souvent méritée, et 2° que le remède n'était pas bien souvent jugé nécessaire ou suffisamment efficace ; d'où une réserve qui s'est pratiquement traduite par une attitude plutôt méfiante, expectante, craintive en tout cas, à l'égard de la communion fréquente.

C'est contre cet abus que Pie X a voulu réagir en remettant toutes choses au point. A vrai dire, il n'est que juste de constater, au moins pour ce qui concerne notre pratique française, que depuis

longtemps déjà on était entré chez nous dans la voie que vient d'ouvrir plus largement encore le Souverain Pontife. Si la France a été la terre classique du jansénisme, elle a fait là-dessus pénitence, et nulle part peut être la communion fréquente n'a rencontré pendant le XIXe siècle de plus fervents apôtres que chez nous. Malgré cela, l'habitude souhaitée par le Pape ne s'était pas encore assez généralisée, vulgarisée, et quoique nous ne soyons peut-être pas les premiers visés dans le nouveau Décret Pontifical, nous avons toutes raisons de ne pas être les derniers à le joyeusement accepter et mettre en pratique.

Mais comment faut-il prudemment comprendre cette pratique ? Voici là-dessus notre avis.

1o Il faudra toujours et dans tous les cas avoir bien nettement présente à l'esprit cette *règle générale* de principe, à savoir que la sainte communion est une nourriture spirituelle, instituée pour l'alimentation normale, donc aussi fréquente et régulière que possible, de la vie chrétienne à tous ses étages, depuis les âmes les plus parfaites jusqu'aux plus humbles, aux plus simples, aux plus frustes. D'où il résulte que, sauf raisons contraires prohibantes, il faudra multiplier les communions. Les présomptions sont renversées : c'est la communion qui doit être la règle, alors qu'autrefois elle était plutôt une exception ; la présomption est pour la fréquence jusqu'à preuve contraire d'indignité, de maladie, ou de raisons *particulières* suffisantes.

2o Les raisons contraires qui peuvent motiver l'abstention et empêcher la règle générale de s'appliquer sont surtout au nombre de trois : disposition intentionnelle mauvaise du sujet, dispositions mauvaises générales du sujet, considérations d'ordre externe. C'est pour la clarté de notre explication que nous proposons cette division, qui n'est point mentionnée expressément dans le Décret. Mais tout de suite nous voulons avertir le lecteur que les deux derniers membres de cette trilogie rentrent en fait dans le premier, lequel convenablement compris répond à tout. Celui en effet qui a une *intention droite* ne peut en sûreté de conscience s'alimenter d'une façon qui serait ou bien un danger pour lui-même, ou bien un danger pour le bien commun de l'ordre public, danger sérieux dans les deux cas bien entendu. Ceci compris, nous reprenons nos trois causes d'abstention *per partes*.

3o Il faut, comme disposition générale nécessaire et suffisante, ce que le Pape appelle *intentio recta*. Par opposition à toutes les autres considérations que le Décret met hors de cause, l'interprétation de ces deux mots n'est pas difficile. A une intention droite quiconque s'approche de la sainte table dans une pensée de foi surnaturelle d'abord, cela va de soi ; sans conscience certaine ni doute pratique non résolu *de mortali*, c'est sous-entendu encore ; sans volonté sacrilège, évidemment, toujours ; avec la toute simple intention générale de faire un acte de culte qu'on lui dit profitable, et dont il attend pour lui, quoique de façon indéterminée, tout à fait vague, quelque avantage spirituel.

C'est peu ; mais c'est assez. La question de l'affection au péché véniel ne se pose plus. Le Pape l'a tranchée en sens négatif. Et, dès lors, que reste-t-il à demander au communiant sinon *hic et nunc* l'intention de bien faire simplement, sans mélange ni des souvenirs du passé, ni des perspectives de l'avenir, ainsi que l'on fait quand on se met à table non pas pour y injurier son hôte, ni s'y donner une indigestion, mais tout bonnement pour s'y nourrir, sans songer autrement à ce qu'on a fait la veille, à ce qu'on fera le lendemain ?

On a trouvé bien large cette « *intentio recta* » ainsi réduite à un minimum de grosse foi et de bonne volonté simpliste. On a eu tort. C'est très théologique, étant donné qu'il s'agisse d'un sacrement, où chacun sait que le rôle du sujet est providentiellement réduit à un minimum absolu, d'un sacrement surtout moins exigeant encore que les autres, dans un sens très vrai, puisqu'il doit entrer dans nos intimités, traverser notre vie de façon si familière, et ne nous demander par conséquent que le concours d'attention et de bonne volonté ordinaire dont notre pauvre nature est susceptible dans les affaires courantes, quotidiennement répétées.

N'exagérons rien, cependant. L'*intentio recta* restant en règle générale, dans son acception la plus simple, la plus vulgaire, la seule condition requise pour la communion fréquente, il n'en est pas moins vrai qu'on a le devoir de commander l'abstention quand, au lieu de l'*intentio recta*, c'est, sur bonnes raisons positives, à l'*intentio non recta* qu'on a affaire. Voici donc venir des exceptions à la règle.

4o Si la communion fréquente est un danger pour le communiant, il faut l'interdire. C'est du pur bon sens. Or, ce danger est loin d'être une hypothèse purement fictive. Gardons la comparaison, au fond très exacte, dont nous avons fait usage déjà tout à l'heure. Est-il honnête, est-il moralement admissible, de se mettre à table et de manger avec la perspective certaine d'une indigestion, d'une douleur, d'un désordre, d'un mal conséquent, enfin, prévu comme tel ? Non, assurément ! et l'on ne dira jamais d'un homme qui passe outre à pareille menace de conséquences fâcheuses, qu'il est d'*intention droite*.

La fréquente, trop fréquente communion peut engendrer, par voie de routine, l'irrespect, et finalement la diminution, souvent même la perte de la foi. C'est un danger cela, et grave. La nourriture alors est nuisible plus qu'utile. Il faut s'en abstenir. L'Eglise, qui est aussi profonde philosophe que théologienne, connaît bien et redoute ce terrible mal ; aussi prend-elle grand soin, dans sa liturgie sacramentaire, d'entourer le Saint-Sacrement de rites particulièrement respectueux, qui sont autant de sauvegardes de la foi à la présence réelle.

Saint Thomas ne dit-il pas lui-même que le péril d'irrévérence par accoutumance de routine est une raison de modérer l'usage de la sainte communion ? Et puisque, enfin, il s'agit de nourriture, n'est-il pas d'élémentaire hygiène bien entendue que de proscrire, au moins temporairement, un mode d'alimentation dont la monotonie répétée engendre le dégoût, l'inappétence, le désordre des fonctions d'assimilation et finalement des maladies ?

Il en est de même dans l'ordre spirituel. Il arrive Dieu merci, et c'est l'ordinaire, que le fidèle qui apporte à la communion fréquente une attention et un zèle spontanés, en recueille des fruits qui l'encouragent, le consolent, et, en tout cas, l'empêchent de s'en « dégoûter ». Le contraire, hélas ! arrive aussi, et il y aurait grave imprudence à ne pas tenir compte des conséquences graves très possibles d'une alimentation eucharistique dangereuse, par fait de routine déprimante, chez des sujets à « estomac » spirituel mal équilibré.

Dangereuse subjectivement, la communion fréquente peut l'être encore pour d'autres raisons « individuelles » que la routine et les dégoûts auxquels celle-ci peut aboutir. La lassitude pour raison de monotonie n'est pas la seule cause de nos indigestions matérielles. Il se rencontre des maladies spirituelles qui peuvent déterminer, occasionnellement au moins, des indispositions caractérisées par rapport à la sainte communion. Le confesseur ou directeur doit s'appliquer à les guérir d'abord par les autres moyens qui sont à sa disposition. Nous visons ici les préjugés d'esprit, les erreurs et terreurs, les craintes, les doutes, les répugnances enfin, d'où qu'elles viennent, mais parfois très positives et très accentuées, qui sont autant d'indispositions sur lesquelles on pourrait aisément avoir tort de superposer quand même le régime, alors indigeste, de la communion fréquente.

Avoir de l'appétit, c'est excellent, mais non pas nécessaire. N'avoir ni appétit ni inappétence est disposition encore très suffisante. Avoir de l'inappétence positive, n'est pas bon. Et comment l'*intentio recta* peut-elle subsister dans une âme qui voit un mal pour elle (à tort peut-être, mais enfin, c'est ainsi !) dans la communion fréquente ? à moins que n'intervienne ici l'obéissance à l'ordre du confesseur, ce qui, à moins de succès dans cette attitude, ne trancherait point la difficulté du danger menaçant d'une nourriture qui ne sera pas digérée, parce que, temporairement au moins, indigeste.

Le Pape a voulu enlever aux confesseurs le pouvoir de limiter les communions sur motifs de fantaisie inspirés par des erreurs théologiques de principe. Il n'a pas pu, c'est clair, vouloir leur enlever tout droit d'émettre le jugement individuel prudent que peut réclamer le cas d'un sujet pour lequel, en raison d'une formelle indisposition interne, les communions trop multipliées seraient un véritable mal plutôt qu'un bien. Il faut de l'*intentio recta* dans le communiant ; il en faut aussi dans le confesseur ; et si le champ de ses motifs de refus est plus limité qu'autrefois, il n'est pas supprimé entièrement. A lui de s'y mouvoir en toute prudence, conformément aux enseignements généraux du Décret.

5° Reste enfin la considération des intérêts *externes* de l'ordre public. La loi fondamentale de la charité et du scandale garde ici, comme partout ailleurs, sa raison d'être, ses obligations pratiques. Il faut savoir s'abstenir d'un bien, surtout facultatif, par souci du bien plus grand qui consiste à éviter un mal d'ordre supérieur, plus grave, un mal d'ordre public.

Dans la matière qui nous occupe, il convient, tout d'abord, de préciser la nature du scandale possible à l'occasion d'une fréquente communion qui étonne chez un sujet donné. Tout étonnement n'est pas scandale, et tout scandale est relatif aux circonstances où il se produit, susceptible donc très souvent de s'aggraver, ou de s'atténuer, et même de disparaître complètement, suivant la modification apportée aux éléments contingents qui l'ont fait naître.

A mesure que l'enseignement large préconisé par le Saint-Siège sera plus répandu et mieux compris dans la société des fidèles, bien des « étonnements » disparaîtront, ainsi qu'il arrive, toute révérence gardée dans la comparaison, pour les surprises de la mode. Là où l'on croyait que la communion était une récompense accordée aux plus sages, ou bien un remède appliqué aux plus malades, on aurait pu s'étonner, et se scandaliser même, de voir la fréquenter des gens réputés pour n'être ni sages, ni infirmes. Quand on saura que la communion est une nourriture, un simple repas nécessaire à l'entretien de la vie chrétienne courante, et non point réservé à des privilégiés ni à des détraqués, une pratique normale enfin, comme celle de l'alimentation corporelle ordinaire, l'étonnement n'aura plus sa raison d'être.

Le scandale, néanmoins, sera toujours possible, et il convient de bien préciser cette hypothèse. Il y a, en tout bon sens, opposition, contradiction même à voir réunis dans le même sujet le fait notoire de sa vie publique mauvaise et le fait notoire de son assiduité à la sainte table. Passe encore, s'il communiait secrètement ! Oui, nous irions jusque-là, parce que, enfin, bien que scandaleux, il peut se faire qu'il ne soit pas bien coupable dans sa conscience et que par conséquent aucun péché mortel ne l'empêche de communier. Mais son acte de religion est public, comme sont publiques ses œuvres tenues à bon droit, en soi, en tant que publiques, pour gravement répréhensibles.

Son confesseur ne peut pas ne point le mettre en face de cette situation ; il a le devoir de lui montrer le mal externe dont il est la cause, l'occasion, plus ou moins coupable au for interne, mais enfin l'occasion libre et responsable.

Que fera le pénitent ? Acceptera-t-il d'éviter et

de réparer le scandale de sa conduite, comme c'est élémentaire ? Alors, ce scandale cessant, l'autre, celui de la communion fréquente, cessera aussi. Refusera-t-il ? Et alors, comment admettre qu'il ait *l'intention droite* réclamée par le Décret, qui doit à coup sûr comporter implicitement l'amour du bien et la répugnance au mal, à un mal public surtout ? Et les fidèles n'ont pas tort de lui prêter alors, au moment où il communie, l'*intentio non recta* scandaleuse, qu'ils sont en droit de présumer d'après le dilemme ci-dessus, qu'ils se posent et résolvent eux-mêmes comme nous, dilemme d'élémentaire sens commun.

Nous voulons bien qu'on se montre attentif à préciser la nature et la portée du scandale, à ne point trop vite interdire la communion fréquente pour des raisons d'*étonnement* et d'appréciation externe désavantageuse, beaucoup trop susceptibles d'être peu fondés. Mais, tout cela dit, précisé, réservé, notre conclusion est très ferme : il faut refuser la fréquente communion aux fréquents scandaleux publics, non pas comme sanction pénale de leur attitude, ni même en raison de leur indignité personnelle interne, mais à cause de l'*intentio recta* absente en pareil cas, et de la présomption très légitime d'indignité qui en résulte dans l'opinion des assistants, également témoins des deux attitudes, pour eux inconciliables.

Voilà, cher confrère, quelques considérations théologiques générales dont vous pourrez vous inspirer pour mettre en pratique, dans sa lettre et dans son esprit, le Décret de Pie X.

A notre humble avis, il nous semble qu'avant d'introduire dans une maison religieuse ou un collège chrétien une pratique de communion fréquente trop disparate avec les usages anciens, il faudrait ménager une *transition doctrinale*, et par là nous voulons dire qu'il y aurait lieu, avant tout, de bien expliquer, longuement, avec la plus grande clarté possible, aux enfants toutes les raisons qui militent en faveur d'une participation plus répétée de leurs petites âmes à la nourriture eucharistique ; dissiper leurs scrupules, élargir leur confiance, solidifier leur foi, ouvrir leur cœur à l'amour, réfuter enfin, et surtout, les deux faussetés, ci-dessus nettement résumées, de l'Eucharistie *remède* ou *récompense*.

Peu à peu l'esprit public s'accoutumera à moins exiger en fait de dispositions de vertu et de sagesse de la part des communiants, et même, pour les moins bien notés d'entre eux, on tolèrera facilement une fréquentation qui, pour être plus restreinte, n'en aura pas moins comme excellent résultat de leur donner à eux-mêmes une habitude qui finalement leur pourra être très salutaire.

Mais conformément à ce que nous avons dit en dernier lieu à propos des considérations d'intérêt public et de scandale, il nous semble qu'on fera bien de ne pas « pousser » à la communion, au moins comme les autres, les dissipés et scandaleux notoires de la maison. Il sortirait assurément de là plus de mal que de bien, ce qui est toujours à éviter ; sans compter que lesdits cancres ou vauriens auront d'ordinaire, au fond de leur individu, des inappétences ou indispositions subjectives qui les rendront, tout les premiers, réfractaires au traitement spirituel commun.

La vraie pratique serait à notre avis de garder la distance ancienne entre les deux types d'écoliers, mais de les rapprocher *tous* davantage de la sainte communion. Les plus mal partagés, par leur faute, auraient encore tout le bénéfice d'une fréquentation relative plus assidue, et les autres pourraient, au grand profit spirituel de leur âme, répondre de façon plus étroite au désir du Pape et de l'Eglise.

N'oublions pas que la pratique de la communion entraîne avec elle la pratique de la *confession* fréquente aussi. Et voilà un côté de la question auquel on ne pense guère, qui est digne pourtant de la plus sérieuse attention.

Des deux sacrements ce sera tantôt l'un et tantôt l'autre qui se révèlera plus efficace. Il est certain, en tout cas, qu'on est en droit d'attendre un bon résultat de l'union des deux ensemble. Beaucoup de directeurs même vous diront que ce qu'ils estiment le plus, pour le bien de leurs pénitents, dans la communion fréquente, c'est la confession. Là point de routine possible ; là un effort de spontanéité spirituelle toujours nécessaire, toujours nouveau dans l'examen de conscience, dans l'aveu humiliant de ses fautes, dans la contrition, sans parler de l'efficacité propre de l'absolution sacramentelle, remède spécial au mal du péché, celle-là. A supposer qu'il n'y en eût pas d'autres, et il y en a, cette raison, à elle seule, suffirait à justifier les instantes recommandations du Pape. Les confesseurs de collèges feront bien d'y réfléchir.

Et voilà qui nous amène précisément à critiquer le mot très impropre échappé à votre plume, cher confrère. Il ne faut *pousser* personne à la sainte table. Vous entendez sans doute ce mot « pousser » dans un sens acceptable, puisqu'il en a un. Cependant, mieux vaut s'en abstenir, à cause de l'équivoque dont il pourrait être l'occasion, au moins dans l'esprit des enfants. Précisons.

« Pousser » par manière d'exhortation, même instante, « pousser » encore par le moyen d'autorité morale qui permet au confesseur d'imposer un « ordre » formel à son pénitent, dans le secret de la direction en tête-à-tête, tout cela est admissible, — moins déjà dans le second cas que dans le premier, vu les précautions de prudence que réclame l'emploi d'une pareille autorité, toute de persuasion.

Mais « pousser » par contrainte, par violence morale, en faisant jouer les ressorts de la règle, de la peur, de sanctions pénibles en cas d'abstention, voilà qui n'est plus admissible. On aurait peine déjà à légitimer un pareil *compelle intrare* s'il s'agissait de l'accomplissement d'un précepte

obligeant *sub gravi*. A plus forte raison n'est-il point acceptable en matière facultative, de libre dévotion, comme celle qui nous occupe. Des « indigestions » spirituelles graves seraient vite la conséquence d'une pareille suralimentation forcée. Il faut s'en garder. Ce serait très mal entendre la pensée de Pie X que de « pousser » les choses jusque-là.

Mais, quand une personne, prenons un enfant pour exemple, puisqu'on nous parle de collèges, et de petits et grands séminaires, quand un enfant montre de la répugnance à suivre l'avis du directeur de conscience qui le sollicite fortement à une plus fréquente communion, la première chose à faire est de ne point le violenter tout de suite par un procédé intransigeant. La seconde est de chercher avec soin d'où vient chez le jeune homme cette « indisposition ».

Or, neuf fois sur dix, l'on constatera que ce qui l'arrête c'est l'ennui d'avoir à se confesser, ennui qui procède, tantôt d'un jugement erroné et scrupuleux par rapport à ce sacrement, tantôt de l'humiliation d'avoir à confesser des fautes qu'il aime mieux n'accuser que plus rarement, par paquets. Parfois aussi la répugnance aura sa raison d'être dans d'autres motifs propres à la communion elle-même. Tenez pour certain, cependant, que le plus souvent, sans qu'on ose le dire, c'est la confession qui est en jeu.

D'où cette conclusion, qu'il serait tout d'abord infiniment utile de donner aux enfants une forte instruction, très claire, très détaillée, sur le sacrement de Pénitence, un vrai petit traité à leur usage, où ils verraient disparaître leurs préjugés, s'évanouir leurs craintes et se fortifier leur confiance.

Voilà à quoi l'on ne prend pas assez garde dans nos collèges ecclésiastiques. L'habitude de se confesser et de se confesser bien, crânement, sans répugnance, est la meilleure des préfaces, pour ne pas dire la seule sérieuse possible, à la communion fréquente. Faire aimer la confession est peut-être un peu difficile. La faire au moins apprécier dans une habitude douce qui la rende facile, estimable, souverainement utile, voilà le but à poursuivre et qui peut être atteint sans trop de peine.

Il ne sera plus guère besoin de « pousser » vos enfants à la sainte table le jour où une forte doctrine leur aura appris à juger mieux de leurs états de conscience, à faire litière de leurs tentations de crainte dans l'aveu de leurs fautes, à se confesser sans scrupules comme sans réticences compromettantes, à retremper enfin leurs trois vertus de foi, d'espérance et de charité surnaturelles dans l'œuvre de la pénitence, avant d'aller en offrir à Dieu le calme épanouissement au Banquet sacré.

Un dernier point. Le Décret de Pie X a-t-il, comme d'aucuns le prétendent, restreint les *droits* du confesseur quant à la fixation des communions? Oui et non. Il faut distinguer.

D'abord, qu'est-ce que ce *droit* chez le confesseur ? Quelle autorité le lui a délégué ? Et que parle-t-on de juridiction en pareille matière ? Disons donc que, si droit il y a, il faut l'entendre de la simple autorité morale qu'a le conseiller qualifié à l'endroit de celui qui le consulte, lequel a plutôt le devoir d'obéir, que l'autre de commander.

Le droit à la communion est divin, naturel en quelque sorte, et non pas ecclésiastique ou humain. C'est le droit à la nourriture, le droit de vivre. Appelons « droit » si l'on veut la compétence réservée qu'a le médecin d'indiquer à son malade le genre et la pratique d'alimentation qui lui convient. C'est tout le sens du mot quand on l'applique au rôle du confesseur. Donc, ainsi entendu très largement, le terme peut passer, et aussi la chose qu'il désigne, à la condition toutefois qu'on tienne compte des conditions apportées par l'Eglise et la théologie morale à l'exercice de cette fonction médicale directrice.

Autrefois, pour les raisons et tendances défectueuses que nous avons dites, certains confesseurs se considéraient comme investis d'une sorte de plein pouvoir discrétionnaire et sans appel dans la fixation des jours de communion. Il faut changer cette mentalité et cette pratique, là où elles existeraient encore, ou tout au moins il faut les modifier conformément au Décret Pontifical.

Nous avons vu que les raisons objectives de limitation sont moins nombreuses qu'on ne l'a cru jadis, et que le rôle du directeur doit être en principe de faire communier son pénitent le plus souvent possible. Il n'a pas le droit de s'y opposer quand le pénitent réalise les conditions demandées par le Pape : une foi suffisante, exemption de péché mortel, une *intentio recta*. Autant dire qu'il doit tout simplement laisser son dirigé communier tant qu'il le désire, tous les jours s'il en manifeste le goût, sauf restrictions qui viendraient à s'imposer dans les circonstances dont nous avons parlé.

Et à vrai dire, tel est bien notre avis, absolument. Sauf exceptions que le confesseur a toujours qualité pour juger, on ne voit pas pourquoi il se permettrait de limiter la communion chez un sujet dont c'est le goût et désir personnel de la fréquenter, ce qui est un antidote suffisant au péril de routine. Nous ne blâmerions point du tout, au contraire, le confesseur qui dirait à son pénitent, digne par ailleurs : « Communiez tant qu'il vous plaira, tous les jours même si vous voulez, » quitte à surveiller, dans l'examen des circonstances, les symptômes suggestifs d'une décision restrictive à intervenir en cas de besoin. Le rôle du prêtre, en principe, est beaucoup plus d'encourager les timides à la communion fréquente que de calmer le zèle des trop confiants.

Vous avez, cher confrère, toute notre pensée, développée à fond comme vous le désiriez. Nous vous laissons le soin de creuser davantage encore

les observations qui précèdent et d'en faire, sous forme pratique détaillée, l'application qui peut convenir au milieu où vous avez à exercer votre saint ministère. Nous n'avons guère à craindre, hélas! les abus, très possibles tout de même, de la vulgarisation de la Table sainte. Le peuple chrétien souffre, au contraire, beaucoup de l'éloignement où, par des motifs mal raisonnés, on l'a habitué à se tenir. Pie X a vu ce mal et nous supplie d'y apporter le remède qu'il demande. Ecoutons-le. *Verba vitæ æternæ habet.*

LITURGIE

Q. — 1° Comment faire l'exposition privée du Saint-Sacrement ?

2° Le catafalque à toutes les messes chantées pour défunts est-il nécessaire, prescrit ?

3° Faut-il que les 4 ou les 6 cierges requis pour les messes chantées soient tous en cire, ou suffit-il qu'il y en ait deux comme pour les messes basses ?

R. — Ad I. L'exposition privée se fait en ouvrant la porte du tabernacle, où on laisse le ciboire couvert de son pavillon. Il est défendu de le sortir et de le placer sur l'autel ou sur un trône [1].

Cette exposition peut se clore par la bénédiction [2], en récitant auparavant les prières d'usage *Tantum ergo*, ℣ *Panem*, et l'oraison *Deus qui nobis*. Mais l'encensement n'est pas requis [3].

Ad II. Il n'y a pas obligation d'avoir un catafalque à toutes les messes chantées de *Requiem*, puisque pour l'absoute on peut se contenter d'un drap mortuaire étendu à terre devant l'autel, et que l'absoute d'ailleurs est souvent *ad libitum* [4].

Ad III. Tous les cierges liturgiques pour la messe doivent être en cire ; la bougie ne suffirait pas et est formellement exclue [5].

Q. — 1° Quand un prêtre vient donner la communion au commencement ou dans le cours d'une messe qui se dit à l'autel où il a pris les saintes Espèces, doit-il à son retour à l'autel réciter les prières d'usage et donner la bénédiction ?

2° Dans le cas où il donnerait la communion après la communion du célébrant, est-ce à lui ou au célébrant de dire *Misereatur* et *Indulgentiam* ?

3° Enfin est-ce régulier de donner la communion ainsi au commencement d'une messe pendant que l'officiant continue sa messe ?

R. — Quand la communion est donnée par un prêtre, soit au commencement, soit dans le cours, soit à la suite de la messe qu'un autre prêtre dit à l'autel même du Saint-Sacrement, les deux fonctions sont, à n'en pas douter, indépendantes l'une de l'autre, *per se patet;* et en conséquence, chacun s'acquitte de son office selon les Rubriques. Cela posé :

Ad I. Celui qui a distribué la sainte Eucharistie dira après son retour à l'autel, — mais un peu à l'écart afin de ne pas gêner le célébrant, — les diverses prières d'usage, et donnera la bénédiction, quand même la messe serait de *Requiem.*

Ad II. C'est également celui qui va donner la sainte communion qui dira *Misereatur* et *Indulgentiam,* puis les prières et la bénédiction après le retour à l'autel, du moment que la fonction s'accomplit comme si alors on ne célébrait pas la messe.

Ad III. Il est toutefois peu régulier de donner la communion pendant que le célébrant continue sa messe à l'autel du Saint-Sacrement, et sauf le cas où il n'y aurait que cet autel et beaucoup de personnes attendant pour communier, on ne pourrait agir ainsi sans faute. (Cf. Van Der Stappen, t. IV, n. 192).

Q. — Peut-on anticiper la veille, au lieu de la renvoyer à un mois et plus, une fête double perpétuellement déplacée par une octave de fête patronale ? Par exemple, saint François de Sales toujours empêché en son jour par l'octave de saint Vincent, pourrait-il s'anticiper au 28, avec leçon et mémoire de sainte Agnès 2° ?

R. — Il n'est jamais permis d'anticiper (sauf indult) une fête perpétuellement empêchée ; mais il faut lui assigner le premier jour perpétuellement libre après son incidence, qui deviendra alors son nouveau siège fixe. Cela ressort de nombreux décrets [1].

Q. — L'*Ami* aurait-il l'obligeance d'indiquer quelles sont les Vêpres assez solennelles pour avoir droit à la chape ; v. g., les Vêpres d'un dimanche ordinaire sont-elles de cette catégorie ?

R. — L'officiant prend la chape aux Vêpres où il y a, par exemple, encens à *Magnificat*, exposition du Saint-Sacrement, et même uniquement s'il y a d'autres clercs en chape, *fût-ce un simple dimanche.* Le Cérémonial des Evêques le dit expressément, liv. II, chap. III, n. 17.

Q. — Un confrère doit avoir dans son église une très grande solennité et demande à un voisin de chanter la messe à cette occasion. Celui-ci le prie de l'excuser parce que, suivant qu'il l'a appris : — 1° l'autel sera enchâssé en quelque sorte dans un massif de verdure et de fleurs, par conséquent inabordable de toutes parts, si ce n'est par la seule partie antérieure, et alors il sera impossible de faire les encensements à droite et à gauche ainsi que le service des ablutions comme les Rubriques le requièrent, — 2° à part les *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* et *Agnus*, les autres chants liturgiques

[1] S. R. C., 23 mai 1835, n. 2725, ad 4 ; 16 mars 1876, n. 3394, ad I ; 16 fév. 1906, ad II.
[2] S. R. C., 30 nov. 1895, n. 3875, ad III.
[3] S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2957.
[4] S. R. C., 4 sept. 1875, n. 3369, ad II ; 30 déc. 1881, n. 3535, ad V.
[5] S. R. C., 10 déc. 1857, n. 3063 ; 4 sept. 1875, n. 3376, ad III.

[1] S. R. C., 16 juin 1663, n. 1265, ad 6 ; 13 juin 1671, n. 1421, ad 1 ; 20 juillet 1686, n. 1772, ad 1 et 3 ; 26 juin 1704, n. 2139 ; 2 juillet 1712, n. 2214 ; 20 nov. 1717, n. 2244 ; 24 mars 1860, n. 3097.